



Études océan Indien

42-43 | 2009
Plantes et Sociétés

Austnaberg, Hans, *Shepherds and Demons*

Noël J. Gueunier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/642>
ISSN : 2260-7730

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009
Pagination : 381-394
ISBN : 978-2-85831-180-4
ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Noël J. Gueunier, « Austnaberg, Hans, *Shepherds and Demons* », *Études océan Indien* [En ligne], 42-43 | 2009, document 1, mis en ligne le 24 octobre 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/642>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.



Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Austnaberg, Hans, *Shepherds and Demons*

Noël J. Gueunier

RÉFÉRENCE

AUSTNABERG, Hans, *Shepherds and Demons. A Study of Exorcism as practiced and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran Church*. Ph.D., Theology. Stavanger: School of Mission and Theology, 2006. XIV-383 p., bibl. ("School of Mission and Theology Dissertation Series."2.)

- 1 Le thème des mouvements protestants de Réveil (*Fifohazana*) à Madagascar a suscité l'intérêt à plusieurs reprises récemment : on l'a vu apparaître en particulier dans des travaux où il est abordé dans une perspective anthropologique, mais aussi sociologique et politique, ou tout simplement dans la presse à la rubrique des faits divers.
- 2 Ainsi, le sujet est mentionné à plusieurs reprises dans des ouvrages qui réunissent des contributions d'historiens et d'anthropologues (F. Raison-Jourde, éd., 2001 ; P. Beaujard, S. Blanchy et autres, 2006). Comme le montrent les titres de ces livres, qui évoquent *les Ancêtres au quotidien*, ou *les Dieux au service du peuple*, il y est surtout question de ce phénomène très frappant qu'est le retour dans l'espace public des cultes ancestraux, pendant longtemps très discrets. Dans cette perspective, le mouvement de Réveil n'est pas étudié pour lui-même : il apparaît soit comme un opposant (militant contre le retour au « paganisme »), soit comme l'une des formes (par certains aspects synchrétique) de l'effervescence religieuse actuelle. En revanche les articles de L. Jacquier-Dubourdieu (1996, 2000, 2002) ont comme thème principal le Réveil, qui y est analysé d'un point de vue sociologique, en ce qu'il exprime des relations et des conflits d'ordre économique et politique dans la société malgache. Quant aux articles de presse dans lesquels on voit apparaître le Réveil, ils confirment l'atmosphère de conflit, parfois très violente, qui peut entourer son action¹.

- 3 La thèse de Hans Austnaberg vient donc fort à propos. Elle aborde la question sous un autre angle, qui intéresse grandement l'anthropologue. En effet, pour mener à bien son projet, qui est celui d'une recherche théologique, et plus précisément missiologique, l'auteur annonce que l'étude sera menée d'un point de vue *emic*, c'est-à-dire en s'efforçant d'atteindre la compréhension que les membres du Réveil ont de leur propre pratique. En face des études se proposant de mettre à jour, de l'extérieur, les fonctions sociales du Réveil, nous avons donc ici une tentative d'immersion, qui fera penser à la démarche de terrain de l'ethnologue, avec bien sûr toute l'ambiguïté qu'implique cette posture : l'auteur a de toute évidence une profonde sympathie pour le milieu qu'il étudie, mais il ne cache pas non plus l'inquiétude qu'il ressent lorsque dans la séance d'exorcisme se produisent des manifestations proches de la transe.
- 4 On retiendra ainsi le moment (p. 10) où il raconte son premier contact avec l'exorcisme, et surtout cet autre instant (p. 116) où son statut de témoin et d'observateur occidental menace de céder : « mon cœur bat plus vite qu'à l'accoutumée, et je commence à avoir peur de laisser paraître moi aussi les signes les plus fréquents de celui qui est « attaqué par les démons » : remuer la partie supérieure du corps dans un mouvement d'avant en arrière. C'est une expérience psychologique impossible à décrire. » Impliqué, mais pas naïf, l'auteur note d'ailleurs très bien lui-même que son émoi est sans doute ici déplacé : il remarque que l'assistance ne semble guère inquiète, et que même les petits enfants restent calmes dans les bras de leurs mères, signe sans aucun doute que, pour les participants, la situation n'a rien de spécialement effrayant. Ces passages sont d'ailleurs les seuls dans le livre à évoquer ce genre d'atmosphère. On se méprendrait si on voulait chercher dans la thèse de H. A. les impressions fortes d'une littérature pittoresque sur les possédés et les exorcistes. Pourtant, le thème central du livre est bien l'exorcisme, en tant que pratique caractéristique, régulière, de ce mouvement religieux.
- 5 Les origines et la diffusion du Réveil à Madagascar sont bien connues. L'épisode fondateur, toujours cité, est la conversion de Rainisoalambo. La scène se passe dans les années précédant la colonisation française, dans un petit village proche de Soatanana, obscure localité du Betsileo, une province qui occupe alors dans le royaume la place d'une région conquise et durement dominée. Rainisoalambo, devenu chrétien lors du mouvement qui avait poussé les foules vers les temples après la conversion de la reine en 1869, mais resté jusque là un croyant tiède, vit une expérience bouleversante. Alors qu'il est malade, appauvri, délaissé, il est touché par le message personnel de Jésus, qui lui apparaît en vision, et il renonce aux compromissions, rejetant en particulier tous les talismans que, ancien devin-guérisseur, il avait conservés malgré son adhésion à la nouvelle religion. Il guérit, et, à la fin de l'année 1894², se consacre à la prédication, réunissant des disciples qu'il envoie porter l'évangile de village en village, sur le modèle des apôtres - un modèle qui implique une évidente subversion de l'institution ecclésiale de l'époque, puisqu'il leur donne pour instruction de *ne pas faire comme les prédicateurs des églises, qui prêchent le pouvoir de Jésus, mais qui n'osent pas chasser les maladies et les démons* (p. 38). Le mouvement, ainsi caractérisé dès l'origine par la pratique de l'exorcisme, connaît le succès, mais d'abord surtout sur les marges, géographiques et sociales, de la chrétienté malgache.
- 6 D'origine rurale, le Réveil a en effet suscité longtemps la réticence des pasteurs et de l'élite protestante instruite. Au cours de la première moitié du XX^e siècle, trois autres centres sont venus s'ajouter à celui de Soatanana, fondés toujours dans des localités écartées - dont les noms mêmes étaient quasi-inconnus avant que le Réveil ne fasse leur

célébrité - par des personnalités charismatiques. La dernière et la plus fameuse a été Nenilava, prédicatrice, thaumaturge et prophétesse, active de 1941 à sa mort en 1998. Aujourd'hui, le mouvement a largement gagné les villes, et il constitue une des branches du vaste réseau des associations protestantes intégrées à l'organigramme des églises. Les différentes fondations ont eu lieu dans les zones d'action des missionnaires luthériens norvégiens, ou à proximité d'elles, et c'est surtout dans l'église luthérienne que le mouvement, qui est théoriquement ouvert aux chrétiens de toutes dénominations, s'est d'abord propagé. Mais récemment, la branche relevant de l'église réformée F.J.K.M. (Eglise de Jésus Christ à Madagascar, issue des missions britanniques et française) s'est aussi beaucoup développée³.

- 7 Les oppositions anciennes ont donc cédé, pour la plupart, au point que ceux qui manifestaient ouvertement leur désaccord se trouvent acculés maintenant à des positions de retrait, comme ce pasteur qui avoue à H. A. qu'autrefois, dans les instructions qu'il donnait aux « bergers » (nous reviendrons sur ce mot dans un instant), il leur disait que « puisque tout le monde n'est pas démoniaque, normalement tout le monde ne devrait pas être soumis à l'expulsion des démons... Moi-même, continue le pasteur, je n'accepte pas volontiers d'être étiqueté démoniaque... Mais si j'insiste trop sur cette opinion, les bergers vont dire que je m'oppose à leur travail » (p. 233).
- 8 On peut regretter que H. A. ne décrive pas plus en détail l'évolution historique qui a conduit à ce retournement dans l'attitude des églises. On sait ainsi que, dans les premiers temps de la mission, les pasteurs - à l'époque les Britanniques de la London Missionary Society - ne croyaient pratiquement pas à l'exorcisme. On le voit par le contraste entre les réactions des catholiques et des protestants devant la crise de possession collective des *Ramamenjana* de 1863, crise qui devait se terminer par l'assassinat de Radama II. Consulté par le roi, très inquiet devant ce phénomène, le catholique Finaz, ne doute pas qu'il s'agisse d'esprits mauvais, puisqu'il propose de les exorciser : « l'Eglise, lui dit-il, a des prières pour chasser les démons ». Mais quand le même roi consulte le protestant Ellis, celui-ci semble gêné : « Il est vrai, dit-il au Roi, que notre Seigneur et les apôtres ont chassé les démons. Mais, depuis, cela ne se fait plus. »⁴ F. Raison montre que ces réponses traduisent des visions du monde opposées, sceptique et rationaliste chez le protestant, tandis que du côté catholique « les catégories d'analyse sont empruntées à une expérience beaucoup plus archaïque, antérieure à la révolution des Lumières ». Il est intéressant de remarquer qu'aujourd'hui les positions se sont pour ainsi dire inversées : ce sont les catholiques qui, en général, donnent l'impression de ne pas croire beaucoup aux manifestations des esprits dans la vie de tous les jours, et qui en tout cas sont réticents à pratiquer l'exorcisme (H. A. le relève pp. 228-229), tandis que dans les églises protestantes l'exorcisme tend à devenir une part régulière du culte.
- 9 La question de l'exorcisme et du rite de l'imposition des mains qui lui est lié avait été discutée de longue date, mais le moins qu'on puisse dire est que les missionnaires n'y étaient pas très favorables. On en trouve la trace dans l'article *fametrahan-tanana* (« imposition des mains ») du dictionnaire biblique publié par J. Sibree dès 1888, ouvrage qui a été source d'information et de réflexion pour des générations de prédicateurs. L'article expose la position protestante classique : l'imposition des mains, telle qu'elle était pratiquée par Jésus et ses disciples, ne communique pas par elle-même la grâce de Dieu, mais sa fonction est de désigner et de consacrer, et elle est aussi une prière pour la personne qui est ainsi consacrée ; Sibree envisage, il est vrai, l'introduction de ce rite dans l'église malgache, mais sans que cette idée semble l'enthousiasmer outre mesure :

« Ainsi, c'est un usage qui pourra être suivi dans l'église à Madagascar, quand il y a un pasteur ou un évangéliste ou un missionnaire qui est désigné pour accomplir sa fonction »

⁵. Les gens du Réveil y voyaient bien plus que cela. Parmi les pasteurs de la Mission protestante française, venus prêter main forte à leurs collègues britanniques et norvégiens après la colonisation, même ceux qui montraient de la sympathie pour le Réveil voyaient souvent la pratique de l'exorcisme comme une déviation, pittoresque mais sans grande signification. L'un d'eux, en poste dans l'ouest des hautes terres au début du XX^e siècle, écrit : « Quel réveil n'a ses erreurs, même chez les chrétiens d'Europe, à plus forte raison chez des races moins avancées ? » Et ces « erreurs », il croit pouvoir les corriger facilement : « A mon avis, tout en leur laissant l'imposition des mains, conservée dans nombre d'Eglises chrétiennes pour la Confirmation et la Consécration, je crois qu'ils pourraient abandonner les exorcismes sans grand inconvénient, ou, en tout cas, les faire moins bruyamment. » (Pechin 1904, p. 209) Attitude où la condescendance le dispute à la naïveté : dès ce moment l'exorcisme est la marque caractéristique du mouvement, et ses membres ne sont pas près d'y renoncer. Un autre pasteur français de la même époque, Elisée Escande, comprend mieux les ressorts du nouveau mouvement. Lui aussi a été très surpris et choqué quand il a vu, un beau matin des années 1900, une troupe d'exorcistes, venus des campagnes, occuper un des temples de la haute ville de Fianarantsoa ; dans la première réunion, où les pasteurs européens sont invités, il entend qu'on doit certes remercier Dieu d'avoir envoyé des missionnaires annoncer l'Evangile, mais aussi qu'on peut les critiquer, puisque « jusqu'ici ils ne nous ont pas annoncé tout le conseil de Dieu ; ils ont laissé de côté, en particulier, la guérison des malades... » Escande bouillonne, il est outré d'un tel langage, surtout de la part de chrétiens betsileo « encore si peu développés, si ignorants ». Mais quand il écrit, une vingtaine d'années plus tard, sa position a évolué. Après tout, pense-t-il, il est vrai que ces gens ont découvert par eux-mêmes un aspect de l'évangile qu'en effet personne ne leur avait appris. Et surtout, il est frappé de ce que le Réveil est devenu « dans certaines régions païennes de Madagascar » le moteur de conversions inespérées. « Allons-nous, vieux chrétiens d'Europe, nous laisser devancer par ces néophytes de couleur ? » (Escande 1923, pp. 13-17)

- 10 Aujourd'hui le Réveil est une institution reconnue qui entretient, outre les quatre centres historiques rattachés chacun à l'un des fondateurs, des établissements permanents répartis à travers le pays. Ces centres sont maintenant parfois établis dans les villes, ou tout près des villes, comme celui (à côté d'Antsirabe) sur lequel a porté l'enquête de H. A. Ils portent le nom de *toby*, ce qui veut dire « camp, campement ». (La métaphore est militaire : L. Jacquier-Dubourdieu y voit un rappel des camps que les armées merina établissaient au XIX^e siècle sur les terres des royaumes côtiers conquis. A cette interprétation, H. A. préfère celle des membres du Réveil eux-mêmes : dans la bible malgache, *toby* désigne les camps où les enfants d'Israël ont vécu sur leur chemin dans le désert entre l'Egypte et Canaan. Petite discussion de vocabulaire, à peine ébauchée ici (p. 8), mais que nous retrouverons plus loin, et qui est significative : pour les acteurs du Réveil, c'est la référence à la bible qui est pertinente.)
- 11 Au *toby* se réunissent les chrétiens « réveillés », parmi lesquels se distinguent des personnes consacrées, qui ont reçu le ministère propre au mouvement. Ce sont les *mpiandry*, dont la fonction est de prêcher l'évangile (comme les pasteurs) mais aussi de chasser les démons, de guérir les malades et d'imposer les mains (ce que les pasteurs ne font pas). *Mpiandry* est aussi un terme biblique, il signifie « berger » (comme Jésus qui est

le Bon Berger *ilay Mpiandry Tsara*, qui veille sur ses brebis). Cette étymologie est bien sûr aussi celle du mot « pasteur », appliqué au responsable d'une paroisse (en malgache *pastora*) : on voit que le conflit historique dont nous avons parlé entre les deux leaderships, l'un d'administration, l'autre de charisme, est inscrit dans le vocabulaire même.

- 12 Le *toby* reçoit aussi - c'est sa fonction principale - les personnes qui ont besoin de l'aide des bergers. Ce sont les malades, qui viennent, généralement conduits par leur famille, pour qu'on leur chasse leurs démons et qu'on leur impose les mains⁶. C'est la description et l'interprétation de cette pratique qui sont l'objet central de la thèse. L'hypothèse de base est que l'exorcisme, tel que les bergers le pratiquent, résulte d'une sorte de synthèse entre le message biblique et la culture malgache traditionnelle. Cette idée n'est pas nouvelle, puisque H. A. relève justement que, déjà en 1914, le missionnaire Joh. Johnson posait, dans son histoire de l'église à Madagascar, comme première caractéristique du Réveil malgache sa ressemblance avec la religion traditionnelle, ressemblance qu'il saisissait dans l'idée de « pouvoir » et dans l'exorcisme des démons (p. 52). Nouvelle ou non, l'idée d'une synthèse culturelle mérite en effet d'être examinée, même si, comme nous le verrons, elle va directement à l'encontre du point de vue des bergers eux-mêmes.

- 13 Dans cette perspective, plusieurs des points étudiés méritent une attention spéciale. Le premier est celui de la *conception de la maladie*. H. A. insiste sur l'idée, familière aux ethnologues, que dans la culture traditionnelle les notions de malade et de maladie (malg. *marary*, *aretina*) sont bien plus larges que leurs équivalents dans les langues européennes. Tout ce qui s'oppose à la bonne marche de la vie, affliction physique, dérangement de l'esprit, mais aussi calamités et incapacités sociales, rentre finalement dans la classe de la maladie au sens large et engage dans un itinéraire de soins qui doit y porter remède. On pensera ici à la définition, si claire, que donne B. Koechlin (1975, p. 151) de ce que la société vezo appelle les *havaoa*, les « blocages », ou les « freins », de l'existence. La différence est que la culture ancestrale reconnaît de nombreuses sources possibles à ces maladies ou blocages : ancêtres mécontents, heurts dans la famille, sorcellerie, possession par des esprits de plusieurs sortes, les uns bénins, les autres franchement maléfiques, alors que la culture du Réveil tend à ne plus retenir qu'une seule cause. Tout ce qui est mauvais, ne venant pas de Dieu, ne peut venir que des démons (c'est le principe d'exclusion, *the either-or principle*, p. 309). C'est pourquoi, pour les bergers, la différence entre chasser le démon et chasser la maladie (le mal) est finalement secondaire. Les informateurs de H. A. sont entrés dans des discussions détaillées pour tenter de fixer la frontière et d'énumérer précisément les signes auxquels on peut reconnaître les personnes qui sont « attaquées par les démons » (*voan'ny demonia*) et de qui « il faut faire sortir les démons » (*tokony havoaka demonia*). Le pasteur dont il a été question plus haut a raison sans doute de ne pas vouloir être « étiqueté comme démoniaque », mais au fond la question n'est pas là : puisque tout homme est d'une manière ou d'une autre sujet à l'attaque du mal, l'exorcisme peut être proposé à tous. Il est vrai que c'est là une position radicale, qui fait controverse à l'intérieur même du mouvement. Les dirigeants officiels condamnent comme une déviation l'opinion de ceux qui ne laissent aucune place aux explications naturelles et ne veulent soigner les maladies que par la prière. Ils prônent au contraire la collaboration avec le médecin, et même, quoiqu'avec plus d'hésitation, avec le guérisseur utilisant les plantes⁷ (H. A. cite le cas, unique apparemment, d'un berger qui pratique aussi la médecine des simples).

- 14 Le second thème qui mérite examen est la relation entre le rituel des bergers et les pratiques de guérison de la tradition malgache. Sur ce point la discussion de H. A. est un peu décevante, peut-être parce que son information sur les cultes de possession est limitée : ses principales sources sont l'inventaire, général mais un peu superficiel d'Estrade, et l'excellente étude de Sharp, *The Possessed and the Dispossessed* ; mais la plus grande part de l'abondante littérature sociologique et ethnologique sur le *tromba* est ignorée (ainsi Ottino 1965, Althabe, 1969, Koechlin 1975, Baré 1977, Lambek 2002). Quoi qu'il en soit, l'analyse reste sommaire. L'auteur se contente de signaler que les guérisseurs aussi font des exorcismes, ce que les malades et leurs familles savent très bien, puisque d'après ses enquêtes, presque la moitié des malades ont consulté un guérisseur avant de s'adresser aux bergers. Mais les bergers eux-mêmes ne sont pas forcément très au courant de ce qui se passe dans les cultes de possession...
- 15 Les observations recueillies par H. A. permettraient d'aller bien plus loin. On aurait pu relever les ressemblances de forme entre l'exorcisme et la séance de *tromba*. Au *toby*, comme dans le *tromba*, les personnes qui sont objet de l'atteinte des esprits se placent, assises sur des nattes, à l'avant de l'assemblée, entre le sanctuaire (dans le *tromba* c'est une table où les objets du culte sont posés) et la foule qui les soutient de ses chants. La présence des nattes dans le culte d'exorcisme est spécialement frappante. Au temple protestant on s'assied normalement sur des bancs. Si on demande pourquoi les nattes y sont employées spécialement au moment de l'exorcisme, la réponse est simplement que « c'est une question de tradition » (p. 103), et pourtant H. A. a eu l'impression que les nattes sont réservées pour les cas les plus difficiles - dans les cas moins graves les malades avancent simplement au premier banc. Il ne semble pas conscient de la charge symbolique, constante à Madagascar, de cette répartition : les sièges de bois (*seza*) où l'on est assis en position élevée représentent la place du *Vazaha* (Européen), et les nattes où l'on est assis au niveau du sol représentent la situation inférieure du monde *gasy* (malgache). Symbolique redoutable, qui place les esprits, qui sont les démons, du côté *gasy* et donc le salut en Jésus du côté opposé, celui des étrangers. Les descriptions classiques des cultes de possession les montrent pénétrés d'une dialectique de l'indigène et de l'étranger, aussi bien dans la société *vezo*, avec l'opposition entre deux classes de divinités, représentant l'une le monde traditionnel malgache, l'autre le monde moderne étranger (Koechlin), que dans les communautés villageoises *betsimisaraka*, avec le retournement d'une domination étrangère pesante en sujétion consentie à des maîtres authentiquement malgaches (Althabe). A vrai dire, les assistants eux-mêmes ont bien une compréhension de ces oppositions puisqu'un témoin a expliqué à H. A. que les malades installés sur des nattes peuvent être comparés à Job assis dans la cendre, un signe d'humilité (p. 231). L'expression rituelle (la natte/les bancs) est en parfaite cohérence avec le contexte culturel malgache, mais on note qu'elle se dit à l'aide du langage biblique (Job sur la cendre).
- 16 Il faudrait aussi analyser l'emploi, pour désigner l'exorcisme, du terme *asa*, qui signifie « travail ». Quand vient dans le culte le moment de passer à l'exorcisme, on dit que les bergers vont « travailler », *miasa* (pp. 48, 104, 182). Or, ces mêmes termes sont employés dans la séance de *tromba* pour désigner l'action rituelle des guérisseurs possédés. Dans ce cadre, *miasa* « travailler » c'est précisément le moment où le maître (plus souvent la maîtresse) ès-possession s'occupe du malade, possédé encore novice, pour révéler et faire s'exprimer l'esprit qui est en lui. Naturellement, un tel rapprochement, si frappant pour l'ethnologue, serait repoussé comme scandaleux par les bergers eux-mêmes. Ils

justifieraient plutôt le terme par son emploi dans les évangiles. En effet, dans la traduction malgache de la bible, les *asa* de Jésus sont ses œuvres : parmi les textes qu'on lit avant de procéder à l'exorcisme, on trouve justement ces mots : *izay mino ahy, ny asa ataoko no hataony koa* « celui qui croit en moi, les œuvres que je fais, il les fera aussi » (Jn 14,12, le mot du texte grec est *ta erga* « les travaux »). Et les *asa* de Jésus sont aussi ses miracles, *tsy efa nanao asa lehibe maro tamin'ny anaranao va izahay ?* « n'avons-nous pas déjà fait beaucoup de grandes œuvres par ton nom ? » (Mt 7,22, le grec a ici *dunamis*, « forces », c.-à-d. « actes de puissance »).

- 17 Bien d'autres points, trop nombreux pour pouvoir être tous mentionnés ici, mériteraient d'être ainsi réexaminés. C'est le cas de la notion de « pouvoir », où déjà Joh. Johnson voyait un des traits dominants de la pratique des bergers ; elle se manifeste dans l'expression qui désigne le rituel complet, *asa sy fampaherezana* : au premier volet *asa*, qui est comme on vient de le voir l'exorcisme proprement dit, s'ajoute le *fampaherezana*, le « renforcement », ou la « confirmation » (litt. l'action de rendre *mahery*, fort, puissant). Le mot de *hasina*, qui dans la culture traditionnelle désigne la puissance sacrée et efficace, est évité, mais les idées sont bien parentes.
- 18 Parfois l'observateur se demande si le rituel des bergers ne prend pas intentionnellement le contre-pied de son répondant dans le rituel ancestral. Ainsi on apprend qu'une sérieuse controverse anime le milieu du Réveil : les exorcistes doivent-ils entrer en conversation avec les esprits au moment de les chasser ? H. A. ne l'a pas observé dans les séances auxquelles il a assisté, mais il cite (p. 115) Lesley Sharp, qui en a été témoin dans le nord-ouest du pays : le berger demande à l'esprit son nom, pourquoi il a possédé telle personne, et ce qu'il veut, et il en obtient des réponses. Ce dialogue avec les démons n'est pas formellement interdit par les règles du mouvement du Réveil, mais il est contesté par certains. Les opposants font valoir un argument biblique : certes dans un cas, unique, on voit Jésus entrer ainsi en pourparlers avec le démon (c'est l'épisode, fréquemment médité par les bergers, de la guérison du démoniaque gérásénien, dans Mc 5,1-20, et les parallèles dans Matthieu et dans Luc). Mais ce récit n'est pas compris comme un exemple que les disciples devraient suivre : en faisant cela Jésus entendait montrer à ses disciples qu'il était vraiment le Messie, et non pas leur enseigner la méthode à suivre pour chasser les démons. Et de fait, nulle part ailleurs on ne voit Jésus, ni ses apôtres, forcer les esprits à dire leur nom avant de les chasser. D'ailleurs, les disciples ne doivent pas croire qu'ils réussiront mieux à chasser les démons en discutant avec eux ; au contraire, ce dialogue pourrait avoir des effets dangereux, les démons pourraient en profiter pour effrayer les disciples ou pour leur faire croire des mensonges (p. 116). L'ethnologue peut se demander si derrière ces raisons ne s'en profile pas une autre, non dite : parler aux esprits, leur faire dire leurs noms, leurs interdits, leurs exigences, est une procédure typique des cultes de possession malgaches. Si l'exorcisme des bergers suivait ce modèle, il ressemblerait vraiment de trop près à la séance de *tromba*.
- 19 On peut analyser aussi dans le même esprit certains récits sur la vie des fondateurs, dont H. A. donne quelques exemples. Ainsi de Nenilava, fondatrice du Réveil d'Ankaramalaza, on raconte que, mariée jeune fille à un homme déjà âgé, elle est restée tout le temps qu'a duré ce mariage sans relations sexuelles avec lui ; et l'explication donnée, c'est que durant toutes ces années, elle a toujours dormi avec l'un ou l'autre des enfants de son mari, dont elle s'occupait avec grand dévouement (p. 45). Ne peut-on voir ici une sorte de synthèse entre le motif du mariage virginal et les valeurs malgaches de la parenté ? De la même Nenilava, sur laquelle courent plusieurs récits merveilleux, on dit qu'un jour elle a

disparu mystérieusement dans la forêt, et que quand elle est réapparue au bout de plusieurs mois « la rumeur a dit qu'elle avait jeûné pendant tout ce temps » (p. 47). On reconnaît le motif, constant dans les récits malgaches de révélation, du séjour du héros dans l'autre monde, d'où il ne peut revenir, et reprendre sa place dans le monde des vivants qu'à condition de n'avoir pas partagé la nourriture des êtres de l'au-delà. Mais ici, on voit ce motif proserpinien fondu avec l'idée biblique du jeûne purificateur.

- 20 Dans tous ces cas, nous percevons une structure commune : les références à la culture ancestrale « païenne » peuvent paraître s'imposer à l'esprit de l'observateur extérieur, y compris quand cet observateur est un missionnaire comme Joh. Johnson, mais les membres du Réveil l'expriment non dans ce langage païen mais dans le langage, biblique, qui est le leur.
- 21 La confrontation tentée par H. A. entre pratique des bergers et pratique ancestrale reste donc souvent insuffisante, alors même que les données recueillies sont, elles, finement observées, et bien décrites. La source de ce décalage tient peut-être aux modèles choisis par l'auteur pour poser la description des deux cultures. Ces modèles sont empruntés à un théologien américain de tendance conservatrice, qui propose des schémas, représentant l'un la culture traditionnelle (sous le nom de *model of tribal view of spiritual encounters*), et l'autre ce qu'il appelle le « message biblique » (décrit comme *biblical view of spiritual warfare*)⁸. Pour la culture ancestrale, l'application de ce modèle « tribal » - supposé a priori s'appliquer à Madagascar - est encore un moindre mal, puisqu'il peut être nuancé et complété par un recours à la littérature anthropologique. Mais pour ce qui concerne la vision chrétienne du monde, on est étonné de voir H. A. se contenter d'un tel schéma. La justification qu'il en donne est qu'il n'est pas en mesure d'étudier la manière dont effectivement le message biblique est présenté dans l'Eglise malgache ; cet argument est bien étrange, surtout pour un auteur qui a été longtemps professeur dans un séminaire luthérien à Madagascar ! Il y a pourtant une assez abondante littérature, produite soit par des missionnaires soit par des pasteurs, évangélistes et autres intellectuels malgaches, qui aurait dû permettre d'accéder à une théologie malgache, plutôt que de supposer un « message biblique » connu à l'avance. Ce que nous avons dit de la culture biblique des gens du Réveil montre au contraire son originalité.
- 22 Malgré ces réserves, on a compris que cette thèse est importante. Le fait même que l'enquête ait été menée surtout auprès de l'élite instruite du mouvement revivaliste peut paraître au premier abord une limitation, mais c'est aussi le signe d'une évolution récente. Dans les documents de la génération précédente, les bergers paraissaient s'intéresser assez peu aux études : certes il fallait savoir lire et écrire suffisamment pour fréquenter la bible, mais on n'allait guère au-delà, et la propagande tirait même parti de la simplicité supposée des fondateurs pour louer le dessein de Dieu, se révélant à des ignorants. Aujourd'hui, les témoins insistent sur la nécessité d'études théologiques, et regrettent que beaucoup de bergers ne soient pas assez savants et que cela compromette leur action. On note aussi que cette plongée chez les *mpiandry* n'intéresse pas seulement pour la connaissance de la société malgache : finalement, les motivations missiologiques de l'étude de H. Austnaberg sont, quoique dans un langage bien différent, assez proches de celles du pasteur français Escande dans les années 1900. Lui aussi a noté que dans telle région du pays où il a vécu « la plupart de ceux qui se sont convertis au christianisme l'ont fait à cause du travail des bergers ». Et lui aussi reprend l'argument de l'enseignement tronqué délivré par les missionnaires : il se déclare « conscient de ce que certains chrétiens africains reprochent aujourd'hui aux missionnaires européens (...)

d'avoir été peu attentifs à une vision chrétienne des esprits » et il espère que son étude apportera « un retour de l'expérience malgache concernant ces éléments du message chrétien » (p. 12).

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE, G., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Paris : Maspero.
- BARE, J.-F., 1977, *Pouvoir des vivants, langage des morts. Idéo-logiques sakalava*. Paris : Maspero.
- BEAUJARD, P., BLANCHY, S., et autres, éd., 2006, *Les Dieux au service du peuple : Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*. Paris : Karthala.
- ESCANDE, E., 1926, *Les Disciples du Seigneur. Un mouvement d'évangélisation indigène à Madagascar*. Paris : Société des Missions Evangéliques.
- ESTRADE, J.-M., 1977, *Un Culte de possession à Madagascar, le tromba*. Paris: Anthropos.
- HUCKETT, W. "1921, Ten Years " Review of Mission Work in Madagascar, 1911-1920. Antananarivo : LMS.
- JACQUIER-DUBOURDIEU, L., 1987, « Le Culte du miroir dans les plaines de la Basse Betsiboka : son rôle dans la compétition foncière », *Recherches pour le Développement* (Antananarivo), 4, pp. 53-112.
- JACQUIER-DUBOURDIEU, L., 1996, « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM), 32(3), pp. 597-610.
- JACQUIER-DUBOURDIEU, L., 2000, « Soatanàna, Une nouvelle Jérusalem en pays betsileo (Madagascar). Mise en espace d'un nouvel ordre politique et religieux », *Géographie et Cultures*, 33, pp. 89-112.
- JACQUIER-DUBOURDIEU, L., 2002, « De la guérison des corps à la guérison de la nation : Réveil et mouvements évangéliques à l'assaut de l'espace public », *Politique Africaine*, 86, pp. 70-85.
- Jesosy Rano Velona. *Tantaran'ny fiandohan'ny fifohazam-panahy Manolotrony*. [« Jésus Eau Vive. Histoire des débuts du réveil spirituel de Manolotrony »]. S.l., 1988, 20 p. mult.
- KOECHLIN, B., 1975, *Les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins*. Paris, La Haye: Mouton.
- LAMBEK, M., 2002, *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga, Madagascar*. New York : Palgrave Macmillan.
- OTTINO, P., 1965, « Le tromba », *L'Homme*, 5 (1), pp. 84-93.
- PECHIN, E., 1904, « Les Apôtres de Madagascar. Lettre de M. Pechin à M. Raoul Allier, Ambohibeloma, le 10 mai 1902 », *Journal des Missions Evangéliques*, 1er sem., pp. 205-210.
- RAISON-JOURDE, F., 1976, « Les Ramanenjana. Une mise en cause populaire du christianisme en Imerina, 1863 », *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, 7 (2-3), pp. 271-293.

RAISON-JOURDE, F., éd., 2001, *Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches. Les Ancêtres au quotidien*. Paris : L'Harmattan.

RUSILLON, H., 1908, « Ny Mpianatry ny Tompo (Les Disciples du Seigneur) », *Journal des Missions Évangéliques*, 2e sem., pp. 227-234.

SHARP, L. A., 1994, *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press.

SIBREE, J., ed., *Ny Diksionary amin'ny Baiboly...* [« Le Dictionnaire de la Bible... »]. 2e édit. Antananarivo : Ny London Missionary Society, 1899.

THUNEM, A., RASAMOELA, J., 1972, *Ny Tantaran'ny Fifohazana Soatanana* [« L'Histoire du Réveil de Soatanana »]. Antananarivo: Trano Printy Loterana.

NOTES

1. V. ce titre dans un quotidien d'Antananarivo « Destruction par le feu de la case-reliquaire des talismans : 3 personnes emprisonnées pour avoir forcé une jeune fille à rendre culte au lieu sacré » (*Nodorana ilay trano fitahirizana ody ary olona 3 voagadra fa nanery ankizivavy hanompo doany*) ; l'article explique, photos à l'appui, comment, à la demande des exorcistes du Réveil, gendarmes et procureur sont venus brûler le lieu de culte et arrêter ses desservants accusés de sorcellerie (*Gazetiko*, 28 mars 2006 ; les mêmes faits rapportés dans *Tribune*, 20 février 2006). Le fait n'est pas inouï, puisque L. Dubourdieu (1987, p.77) rapporte que, déjà à la veille de l'indépendance, des *doany* avaient été incendiés dans la région de Majunga et que la responsabilité en avait été attribuée aux gens du Réveil.
2. A. place en 1894 le « réveil », c'est-à-dire la vraie conversion, du fondateur. Il suit en cela sa biographie officielle (Huckett, Thunem). Mais le livret du pasteur français E. Escande (1923) vieillit le « réveil » de dix ans : en 1884 Rainisoalambo décide brûler ses fétiches, en 1889 il réunit douze disciples pour les instruire, en 1892 il est « réveillé » pour la seconde fois, guérit les membres de sa famille, et envoie ses disciples prêcher dans les villages. Cette version, circonstanciée, doit venir d'une autre tradition (en fait, de Rusillon 1908, qui la tenait de « longues conversations avec un des plus anciens disciples ») ; le désaccord sur les dates n'est peut-être pas anodin, il permet de montrer le caractère indépendant, spontané, du « réveil » en le datant d'avant l'arrivée à Soatanana du missionnaire Olsen en 1891. Or, la version officielle suggère une influence d'Olsen en signalant que son épouse était « une descendante de Hans Nilsen Haug, célèbre dirigeant du Réveil en Norvège ».
3. En général, le Réveil ne conduit pas à former des églises dissidentes ; cela s'est produit pourtant en 1954, quand la majorité du groupe de Soatanana a décidé de quitter l'église luthérienne et de s'organiser en église indépendante. Une autre scission a eu lieu récemment dans la capitale. Mais la thèse de H. A. n'envisage pas ces cas, pas plus que celui des nouvelles églises pentecôtistes, qui pratiquent elles aussi l'exorcisme.
4. Lettre du missionnaire catholique Delbosc, 12 avril 1863, citée par F. Raison 1976, p. 276.
5. Ka dia fomba mety hotandreman'ny fiangonana aty Madagaskara izany, raha misy mpitandrina na evanjelista na misionary voatendry hanao ny raharahany. (J. Sibree, ed., 1899, p. 180. L'article est signé par Sibree lui-même.)
6. Les *toby* servent aussi de lieu d'hébergement et de soins pour des malades, souvent des malades mentaux, qui n'ont pu être pris en charge nulle part ailleurs. Mais H. A. ne parle pas beaucoup de cette fonction de l'institution.
7. L'usage des plantes médicinales est souvent repoussé : on le soupçonne d'être associé à des pratiques « idolâtriques ». Dans la vie de Ravelonjanahary, la fondatrice de l'un des quatre

mouvements de Réveil, on lit que « Jésus lui a interdit l'emploi des tisanes et de tous les remèdes malgaches » *noraran'i Jesosy ny fampiasana ny tambavy mbamin'ny fanafody gasy rehetra*, et qu'« en revanche l'emploi des remèdes venant des médecins n'est pas interdit, mais il lui a bien expliqué que la foi en Jésus de Nazareth suffit à obtenir le salut » *tsy mba voarara kosa ny fampiasana fanafody avy amin'ny dokotera, kanefa dia nambarany tsara fa ampy hahazoana ny famonjena ny finoana an'i Jesosy avy any Nazareta* (Jesosy Rano Velona 1988, p. 5). Cf. le compte rendu de la thèse de Robivelo 2005 par G. Lefèvre dans *Etudes Océan Indien*, 40-41, 2008, pp. 276-278.

8. Ces termes sont en eux-mêmes inquiétants : on se demande pourquoi la culture biblique seule serait un *message*, alors que la culture malgache serait simplement une *tradition*... La culture malgache n'aurait-elle aucun *message* à transmettre à l'humanité ? Et le théologien lui-même ne sait-il pas que le message chrétien constitue une *tradition* ? Et que dire de l'identification de la société malgache comme « tribale » ?